

LUIS ENRIQUE OROZCO SILVA

Universidad de los Andes

Bogotá

EL FILOSOFO COMO INTELLECTUAL

ORGANICO EN AMERICA LATINA*

* Texto leído en el *IV Coloquio Centroamericano de Filosofía*, Tegucigalpa, (Honduras), 10-14, Julio de 1978.

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION

I

Más de cuatro siglos de presencia de la filosofía europea en nuestros países anteceden a los nuevos interrogantes que hoy nos planteamos quienes de una u otra manera hemos sido llamados al quehacer de la filosofía o al ejercicio profesional de las disciplinas filosóficas. Escolástica decadente, ilustración, romanticismo, positivismo, fenomenología, en cuanto corrientes de pensamiento o movimientos culturales son hitos de una "filosofía defectiva" que permanece todavía y de la cual comenzamos a sacudirnos de manera creadora desde el "movimiento americanista" con Sarmiento, Lastarria, Bello, Montalvo y de manera más incisiva con Alberdi; con el grupo de "los fundadores" Alejandro Korn, Alejandro Deustua, Fariás Brieto, Antonio Caso y José Vasconcelos; y, con la "nueva generación" Luis Villoro, Alejandro Rossi, Miró Quesada, Francisco Romero, Leopoldo Zea, y Salazar Bondy. Desde entonces, la actividad filosófica va articulándose con mayor o menor distancia de la de Europa, pero con intentos de diferenciación dentro del "logos" europeo; y en los años que transcurren con marcada originalidad y especificidad metodológica. Muchos de los aquí presentes son testimonio de esa búsqueda creadora que ha hecho posible el que la práctica filosófica en América Latina se inserte dentro del proceso histórico de liberación; paso por demás decisivo frente a lo más avanzado del pensamiento anterior en nuestro medio, por cuanto hablamos ya y desde la filosofía no sólo de una afirmación de la conciencia americana, sino de la exigencia histórica de la liberación del hombre explotado en su fuerza de trabajo, sojuzgado en el ejercicio de sus derechos y dominado en sus esquemas mentales de comportamiento, como condición de posibilidad de un ejercicio filosófico propio.

En esta última perspectiva quiero situar estas ideas que siguen, a propósito de una tarea necesaria para el filósofo: ser "intelectual orgánico" al servicio de la liberación.

II

Partimos de una opción tomada en el interior de la práctica social dentro de la cual ejercemos la filosofía: Colaborar en el proceso de emergencia histórica por parte de la colectividad, manteniendo la especificidad propia del concepto es un hecho filosófico más importante y original que la revelación de una “verdad nueva” por el genio filosófico. Desde el horizonte que abre esta opción nos preguntamos por el significado y exigencias de la tarea que tiene el filósofo, entre nosotros, en cuanto intelectual orgánico.

Los intelectuales no constituyen un grupo social autónomo e independiente de los grupos sociales a que pertenecen. Dentro del desarrollo de una estructura social van surgiendo grupos específicos con funciones determinadas en el mundo de la producción económica, los cuales a su vez, van constituyendo un determinado tipo de intelectuales que le dan al grupo homogeneidad, no sólo en lo económico, sino en lo social e ideológico; éstos expresan el “espíritu objetivo” del grupo en que surgen y del que se alimentan: el empresario capitalista, crea consigo el técnico industrial; el obrero, instituye al organizador sindical o al revolucionario profesional. En este sentido todo intelectual es orgánico por cuanto emerge sobre el terreno, a exigencias de una función necesaria en el campo de la producción. Tradicionalmente, cada tipo de intelectuales encuentra otro que le ha precedido y que ante él se presenta como el guardian de la tradición y representante de una continuidad histórica ininterrumpida. Tal es la situación, por ejemplo, de los nuevos intelectuales en nuestros países, frente a los clérigos, llamados —a sí mismos— los guardianes y gestores del núcleo valorativo básico de la cultura occidental.

La diferencia de los intelectuales con otros grupos sociales no radica pues, en algo intrínseco a la labor intelectual, sino en el conjunto de re-

laciones a través de los cuales se unen al complejo general de relaciones sociales dominantes. Podemos hablar así de una historia de la ‘intelligent-sia’ sin definir lo que evoca el término, por oposición al agente del trabajo material, o bajo el supuesto de una autonomía del logos respecto a la historia; sino más bien, remitiéndonos a las funciones que en una sociedad dada se otorga y pide que realicen los intelectuales orgánicos. La conexión con la esfera de la producción no es naturalmente inmediata, sino a través de la superestructura de la cual como dice Gramsci, los intelectuales son “funcionarios”; ya sea en el conjunto de los organismos privados dentro de la sociedad civil; o a través del Estado, en funciones hegemónicas, en tareas organizativas y de conexión. Se da así un espectro muy amplio, en

cada sociedad, que va desde los intelectuales creadores hasta los divulgadores; ya sea en la ciudad o en el campo; en todas y cada una de las ramas de la producción y con características específicas determinables empíricamente. No podemos disociar, por lo tanto, el "homo sapiens" del "homo faber" debemos postular, por el contrario, que el no intelectual no existe.

En nuestros países me atrevería a postular la existencia de dos tipos de intelectuales, correspondientes los primeros al modelo de sociedad tradicional, y los segundos originados dentro del modelo Capitalista Dependiente propio de nuestras formaciones sociales. Los unos de origen burgués, o pequeño burgués, representantes de la tradición, defensores de los "grandes valores" de la cultura en su mayoría clérigos o juristas y formados en el Aristotélico-Tomismo en el Vitalismo alemán o español, o en el Historicismo. Conservadores de hecho, aunque liberales en sus ideas. Van extinguiéndose desde el inicio de los procesos de industrialización en América Latina, sin que podamos señalar fecha exacta. Los han ido suplantando los intelectuales orgánicos originados en el paso de las sociedades tradicionales explotadas a las modernas dependientes. En efecto, el intelectual del presente no es aquel "humanista" del renacimiento, o místico medioeval, ni el filósofo entendido como un amante de la sabiduría sin más..., es más bien el especialista en un saber práctico. El economista, el político, el hombre de ciencia y hasta los periodistas; con una salvedad, quizá, que a los científicos —en la concepción que de los científicos se forma la racionalidad analítica— sólo se les llama "intelectuales" cuando se abren hacia el mundo de los valores para reivindicar lo humano frente a un modelo de sociedad tecnificada; es decir, cuando dejan de "ser científicos...", más aún, hay quienes abrigan la esperanza de que desaparezca el intelectual no especialista de un saber práctico ante el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas.

Este planteamiento sugiere una pregunta importante para nuestro trabajo como filósofos. Todo filósofo, también nosotros, es un intelectual orgánico y de clase? Respondería afirmativamente. No, que para serlo haya que haber nacido rico, sino que sus funciones lo definen como intelectual orgánico de la clase dominante. Retrospectivamente podemos apreciar que las filosofías que han tenido vigencia en América Latina, han tenido la tarea —entre otras— de reproducir la lógica de la dominación, impulsando primero el modelo cultural del conquistador y afianzando luego los discursos legitimadores de la dominación capitalista con las filosofías empiristas y racionalistas de la modernidad europea. Qué otra cosa significó la Es-

colástica en la empresa de la colonización y de la conquista, el positivismo y la ilustración en la conformación de la visión del mundo de nuestros terratenientes, comerciantes e industriales?. La relación que estudió M. Weber entre Ética protestante y espíritu del Capitalismo, está por establecerse en América Latina, desde una posición teórica que superando las limitaciones de M. Weber nos permita apreciar la correlación que insinuamos entre Sistema Capitalista Dependiente y "filosofía defectiva" en América Latina.

Volvamos, a una situación paradójica ya señalada anteriormente y que me parece sintomática; cuando un hombre de ciencia evalúa o sanciona el uso de la ciencia, suele ingresar a la categoría de intelectual y se hace susceptible de las críticas que se hacen a todo especialista de un saber práctico que sobrepasa la función de intelectual orgánico; es decir, la tarea de expresar el "espíritu objetivo" de la clase social a que pertenece. Se considera que ha sobrepasado su espacio de competencia, que traspasa el dintel de lo razonable y que penetra en lo quimérico y sospechoso. Lo mismo sucede con el filósofo; o se resigna a ser agente de la verdad oficial en materia de filosofía, profesional, repetidor del pensamiento de otros con o sin conciencia de los efectos políticos de su tarea y de las limitaciones teóricas que revisten las filosofías extranjeras al tornarse "nuestro pensamiento", o atravieza el dintel de la sospecha para ocupar el espacio de la pregunta, de la búsqueda que lo constituye, como *otro*, que interpela a su vez al *logos* que lo ha creado bajo su perspectiva.

Sólo en este momento la auto-afirmación como filósofo es posible entre nosotros; somos, en principio, intelectuales orgánicos por origen de clase y formación, y vivimos la necesidad del salto a la sospecha para ser intelectuales orgánicos al servicio de la liberación de nuestros pueblos. Tal

es el momento que en la práctica filosófica de nuestros países estamos experimentando. Sabemos ya lo que ampara y oculta el universalismo de la filosofía europea, la defensa del hombre abstracto, el igualitarismo y, la defensa de los derechos humanos dentro de la lógica de una democracia formal: la explotación del débil y la universalización de la ley del más fuerte.

¿Cuál es entonces la posibilidad para el filósofo de ser intelectual orgánico al servicio de la liberación?. No hay recetas; más aún, no hay respuesta, debemos asumir la contradicción; ella nos está posibilitando y permitiendo ser.

El asumirla puede significar que debemos situarnos en el universo social para asir y destruir en él y fuera de él los límites que la ideología burguesa prescribe al saber.

Volver sobre nosotros mismos para captarnos como universalidad singular; singularizada secretamente por los prejuicios de clase, interiorizados desde niños.

El radicalizarse es una necesidad que va presentándose como opción necesaria y ella lleva a la toma de una posición política como concreción de una convicción y claridad filosóficas; posición política que no significa de por sí, pertenencia a grupo X... sino la adopción de una posición de clase en la estructura de la lucha de clases existente.

Aquí surge quizá, la mayor dificultad en el orden práctico: cómo pretender expresar el "espíritu objetivo" de una clase social a la que no pertenecemos... Entrando al partido, dirán unos; ello no resuelve el problema y la historia de los intelectuales dentro del partido nos permite dudar de que esa sea la solución... La contradicción permanece hasta el final. Sólo desde la clase de los oprimidos es posible cobrar distancia de nuestro pasado y presente como intelectuales, aunque esta posición sea contradictoria con nuestro pasado 'pequeño burgués'; alianza desigual. En esta situación el enemigo número uno del filósofo es el 'falso intelectual', aquellos que se definen como los agentes del saber riguroso y que presentan sus pretensiones teóricas como los productos de métodos exactos. Desconocen el carácter orgánico de su función y los efectos políticos de su práctica. En el terreno de la filosofía los encontramos en mayor o menor porcentaje en los "académicos de profesión", en los así llamados "filósofos puros", para quienes el ejercicio de la filosofía se ha convertido en el ejercicio profesional de un saber aprendido, "especialistas", pero desconocedores de la dimensión política de la práctica de la filosofía.

III

En el caso del filósofo, la posibilidad de ser intelectual orgánico en el proceso de liberación, pasa por la aceptación responsable de la dimensión política de la práctica filosófica y por el reconocimiento del interés que mueve, a nivel de los fundamentos, las diferentes filosofías existentes. Así, la toma de partido en filosofía, consiste en agenciar el interés de la liberación en el discurso filosófico frente a la filosofía de la dominación. Ahora

bien, la radicalización del filósofo no tiene como término absoluto a Dios, ni a la razón, ni siquiera a la historia (como sujeto); más que producir ideologías, es necesario, para los explotados, conocer la verdad práctica de nuestra historia. Más que hacer descubrimientos originales, es necesario definir la verdad descubierta, convertirla en fundamento de acción vital, en elemento de coordinación y de condición intelectual y moral. No podemos saltar sobre nuestro propio tiempo; pero, podemos orientar la experiencia recogida para facilitar la toma de conciencia de clase de los explotados. Utilizar los conocimientos adquiridos para elevar el nivel cultural de las clases populares; colaborar en la formación de técnicos del saber práctico, especializados en el interés general de la liberación. Radicalizar la acción en curso en la lucha con el re-nacimiento continuo de la ideología burguesa, tanto en nosotros mismos, como en los sectores populares. Podremos así ayudar a la construcción de una sociedad sin injusticia, articulando nuestra tarea de intelectuales desde una posición de clase.

IV

Tenemos otras tareas que se relacionan con el ejercicio técnico de nuestra disciplina, en cuanto que nuestra elaboración intelectual supone mayor rigor lógico, implica el conocimiento de la historia del pensamiento, de la evolución alcanzada por el mismo, de los intentos de solución que se han dado a los eternos problemas del hombre histórico. No porque estas sean las características que definen el quehacer filosófico, sino por cuanto especifican el trabajo técnico del filósofo. Por esta razón, *las indicaciones antes señaladas, deben llevarnos hasta una reflexión especulativa histórica, que permita a nivel de los fundamentos, articular una teoría de la filosofía defectiva, un método de análisis de las relaciones entre filosofía y experiencia colectiva y finalmente un método de reflexión que nos permita recuperar conceptualmente las determinaciones históricas de nuestra realidad latinoamericana, sobre la base del conocimiento de su pasado de dominación.* Tal es el esfuerzo pionero de la filosofía de la liberación y de los filósofos que con sencillez altiva, desean ser intelectuales orgánicos en el proceso de autofirmación del ser del latinoamericano. “Caminante no hay camino, se hace el camino al andar”... tal podría ser el lema que motive nuestra búsqueda. Nuestro pensamiento se ha articulado dentro de los paradigmas de la filosofía occidental, desde ahí aprendimos qué somos y qué es el mundo que nos entorna; más adelante, pero dentro del mismo “logos”, cómo somos positivamente en un mundo objeto de conocimiento científico, y finalmente superando todo dualismo ontológico y episte-

mológico qué somos dentro de un proceso histórico en cuyo seno conflictivo nos vamos configurando colectivamente. Hemos asistido a una sucesión de absolutos: Dios, la razón, la historia (como sujeto), la sociedad. Su vigencia y decadencia han ido marcando las pautas de nuestro comportamiento intelectual y normativizando nuestra acción. De ahí partimos, del reconocimiento de la insuficiencia del camino de otros, hecha real, en el desafío de nuestra propia tarea. En plena mar hay que recomponer la embarcación y cambiar de ruta.

Volver al origen puede ser una metáfora inadecuada; hemos perdido el camino. De lo recorrido nos queda el reconocimiento adquirido y la experiencia ganada. El volver indica, más bien, una re-conversión del pensar orientado por el interés de la liberación para ir al fundamento desde donde se configura nuestro horizonte de realidad: la Historia. Nos inspiramos quizá, para este primer viraje en las categorías de la filosofía aprendida, con la esperanza de abandonarlas luego. La idea misma de *fundamento*, indica tan sólo, en este caso, y de manera heurística un espacio que finalmente, al comprenderse el proceso, aparecerá como su fundamento: tierra prometida de un pensamiento que se sabe en camino sin método y modelo preestablecidos.

La historia se nos presenta, desde nuestra particular experiencia, como un proceso de engendramiento y formación del género humano (hombre); a partir de las relaciones primigenias entre la naturaleza y el hombre, y entre éste y sus semejantes. En el interior de éstas se potencia la emancipación del hombre en la construcción de un mundo y en interacción e intercomunicación con los demás hombres. La “conciencia de sí”, sin estas mediaciones primeras no puede ser más que una abstracción teórica. Tan sólo desde la conciencia práctica es posible evitar que el “yo” siga entendiéndose como “Cogito”, o como unidad sintética-originaria de la apercepción, o también como “unidad pura que se refiere a sí misma”; versión, esta última, similar a la primera.

El proceso histórico se mueve por un interés de emancipación y éste constituye el marco trascendental de la razón. Desde allí la razón puede captar la realidad y formarse conceptos. Su acción alimenta la relación (inter-acción) de la comunicación orientada a la actividad práctica y por su medio a la actividad técnica. Se constituye de esta manera un horizonte trascendental de conocimiento bajo la dinámica del interés emancipatorio práctico y técnico.

El primero como lo señala Jurgen Habermas, provoca la autoreflexión y genera el proceso de formación de la sociedad, de manera que la intercomunicación, la interacción y el trabajo no se rigen por una causalidad rígida, sino por motivos racionales. El segundo facilita la intercomunicación, y el tercero orienta el dominio de la naturaleza y hace posible la reproducción de la vida.

A este horizonte de conocimientos corresponde precediéndolo en condiciones materiales definidas, el trabajo como síntesis de la relación hombre-naturaleza; relación necesaria en el proceso de producción, distribución y consumo y que debe entenderse no sólo como relación natural, sino social; y esta última, no sólo como relación en la producción (interacción) sino como intercomunicación (lenguaje). Se trata por tanto de una red de relaciones materiales cuyo lugar primero de formación para el individuo es la familia y que se ofrecen al conocimiento, desde y con preminencia del interés emancipatorio.

El interés por la actividad técnica da origen al conocimiento científico, como instrumento que permite la manipulación instrumental de la naturaleza y en cuanto tal excluye la neutralidad valorativa, como pretensión del científico. El interés práctico que tiene que ver con la comunicación y comprensión de los sujetos, se opera mediante el lenguaje popular, a través del cual se vehículan las tradiciones culturales y origina el saber de las disciplinas hermenéuticas. El interés de la emancipación sobredetermina, por decirlo así, el interés práctico y técnico, orientándolos hacia fines determinados que se fija la razón práctica. En el presente, lo sería para nosotros el de construir una sociedad sin injusticias. De aquí la importancia de un saber que permita, desde una crítica de las legitimaciones que el orden social vigente posee, ver la dialéctica de los intereses que conforman la historia y que orientan en ella el uso de las ciencias. Saber, que no se confund

de con el de las ciencias particulares mencionadas y que permita recuperar el espacio propio de las ciencias crítico-sociales como instrumento científico de develación de los intereses teóricos y sociales que agencian la dominación y que se articulan a nivel de la dialéctica existente entre las fuerzas productivas de que dispone una formación social y las relaciones sociales de producción correspondientes. Saber, que provisoriamente denominamos: "filosofía positiva".

El interés del que hablamos es un interés histórico, como también lo es el marco trascendental de la razón; si la razón trasciende la historia no es exclusivamente porque la comprenda; esta trascendencia requiere la

emancipación histórica efectiva; presupone ciertamente la recuperación del pasado, más no sólo en el recuerdo de las generaciones pasadas, sino en la mutación cualitativa de lo que ha sido; la comprensión teórica es creadora de realidad y primer momento de una actividad total.

Si lo dicho tiene algún sentido, es necesario delimitar más exactamente las mediaciones que hoy podemos utilizar en nuestra tarea como filósofos orgánicos al servicio de la liberación.

—El conocimiento de la historia de nuestros países, en su proceso de integración al sistema Capitalista mundial; no sólo en los textos clásicos que implican la lógica interna de este sistema, sino en los esfuerzos de conceptualización que desde Asia, Africa y América Latina, se están haciendo en el presente, de los mecanismos actuales de la dominación. Esta mediación nos permitirá un conocimiento empírico de la dinámica del interés que configura a nuestras formaciones sociales dentro del sistema mundial y relativizar el alcance teórico y metodológico de las teorías sociales de los países metropolitanos; a la vez que descubrir los efectos políticos de su aplicación indiscriminada en nuestra práctica de las Ciencias Sociales.

—El conocimiento de los grandes textos de la filosofía occidental. Su superación conlleva su crítica immanente y la estimación de su alcance histórico. “No separemos jamás la filosofía, de la historia de la filosofía; ni la cultura, de la historia de la cultura”.

—Una teoría crítica de la cultura y una hermenéutica materialista de la historia, que nos permitan: leer y comprender la dialéctica real del interés que mueve la historia, el uso efectivo que se hace del conocimiento empírico-analítico, hermenéutico y crítico-social en la sociedad y los efectos políticos de su utilización y por último; hacer ver las legitimaciones ideológicas que en el presente universalizan el orden injusto reinante como producto de leyes naturales universales tan sólo modificables por la voluntad del individuo pero inalterables por la voluntad colectiva.

Pero, no se confunda nuestra reflexión con la del cientista social, tampoco con la del ideólogo de profesión, la reflexión epistemológica y la crítica de ideologías cubre una fase de nuestro quehacer y deberá proyectarse, como lo dije antes, hasta la elaboración de una *teoría* de la “filosofía defectiva”, entendida como filosofía del *otro* distinto, del dominador. “Filosofía positiva”, como expresión de nuestra experiencia del ser, y como fruto de la *inserción del filósofo* en la propia realidad; universal, por el grado de penetración en lo más íntimo de nuestro propio ser.